



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Różnica płciowa w ujęciu Elizabeth A. Johnson i Jana Pawła II :
porównanie i próba uzgodnienia stanowisk

Author: Anna Maliszewska

Citation style: Maliszewska, Anna (2017). Różnica płciowa w ujęciu
Elizabeth A. Johnson i Jana Pawła II : porównanie i próba uzgodnienia
stanowisk. „Studia Bobolanum” (Nr 1 (2017), s. 115-133)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Na tych samych warunkach - Licencja ta
pozwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach
niekomercyjnych oraz tak długo jak utwory zależne będą również obejmowane tą samą
licencją.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Różnica płciowa w ujęciu Elizabeth A. Johnson i Jana Pawła II. Porównanie i próba uzgodnienia stanowisk

ANNA MALISZEWSKA

Uniwersytet Śląski
Katowice

„Wielu uważa, że początkiem zmian, do jakich doszło w ostatnich dziesięcioleciach, była emancypacja kobiet. Ale argument ten jest niepoważny i niesłuszny, to nieprawda. To postać seksizmu, który zawsze chce panować nad kobietą. Ośmieszamy się podobnie jak Adam – gdy Bóg zapytał go, dlaczego spożył owoc z drzewa zakazanego, odpowiedział: to ona mi dała, to wina kobiety”

papież Franciszek¹

Jeśli chodzi o stosunek do feminizmu Kościół katolicki znajduje się w niezwykle skomplikowanym momencie swej historii. Z jednej strony, czasy potępienia ruchu feministycznego przez *magisterium Ecclesiae* są już mglistym wspomnieniem², z drugiej zaś, tu i ówdzie wciąż da się słyszeć głosy o winie feministek – czego dowodem jest zacytowana na wstępie wypowiedź papieża Franciszka. Z kolei słowo *gender* – organicznie związane przecież z ruchem feministycznym – stało się synonimem najbardziej podstępного rodzaju zła, które niepostrzeżenie wsacza się we współczesną kulturę i degraduje ją od środka. Taki niejednoznaczny stosunek Kościoła do feminizmu nie powinien jednak dziwić, gdyż ruch feministyczny jest bardzo niejednorodny, dlatego jego prosta ocena jest niemożliwa.

Sytuacja jest niemal identyczna, jeśli chodzi o sytuację feministek w Kościele, głównie teologek feministycznych, których głos – z racji ich

¹ Franciszek, „Katecheza »Biedna kobieta! Musimy bronić kobiety!«” (29 IV 20), <http://papiez.wiara.pl/Franciszek/Katechezy/4>.

² Por. Pius XI, *Encyklika „Casti connubi”* (Watykan 1930), rozdz. II: *Przeciw wierności małżeńskiej*, §: *Emancypacja niewiast*.

profesji – jest jednym z najbardziej słyszalnych żeńskich głosów w kościelnych strukturach. Choć ich obecność jest zasadniczo coraz częściej akceptowana lub przynajmniej tolerowana w Kościele, przez niektórych nadal postrzegane są jak piąta kolumna tzw. ideologii *gender*. Często okazuje się jednak, że przedstawicielki teologii feministycznej prezentują stanowisko, które – przynajmniej w najważniejszych elementach – jest zgodne z nauczaniem Kościoła.

Niniejszy tekst chce pokazać taką zgodność na przykładzie nauczania Jana Pawła II i stanowiska teologicznego jednej z najznamiętszych teolożek feministycznych³ – Elizabeth Johnson, nie unikając jednocześnie ukazania rozbieżności między nimi w kwestii rozumienia różnicy płciowej. Bezpośrednią zaś inspiracją do podjęcia takich badań jest krytyczny stosunek Johnson do nauczania Jana Pawła II wyrażony w jednej z jej najważniejszych książek⁴. Postaramy się jednak pokazać, że mimo braku pełnej zgodności między papieskim nauczaniem a poglądami teolożki, jej krytyka jest dość upraszczająca i zbyt mocna, biorąc pod uwagę jej poglądy. Ponadto ukażemy, jakie zarzuty można sformułować wobec koncepcji Elizabeth Johnson z punktu widzenia krytyki feministycznej. Ostatecznym celem naszego tekstu będzie zaś propozycja takiego ujęcia różnicy płciowej, które jest inspirowane myślą Elizabeth Johnson i jednocześnie jest zgodne z nauczaniem papieskim.

Jeśli chodzi o teksty Jana Pawła II, które poddamy analizie, będą to przede wszystkim List apostolski *Mulieris dignitatem*, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis* oraz cykl katechez dotyczących teologii ciała, zebranych w tomie *Mężczyzn i niewiast stworzył ich*. Będą to zatem teksty, które wprost ukazują papieskie rozumienie różnicy płciowej. Odwołamy się również do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* z 1992 r. promulgowanego przez Jana Pawła II oraz *Listu do kobiet*, a także do innych tekstów, pośrednio związanych z tematyką artykułu, autorstwa Jana Pawła II lub wydanych za jego pontyfikatu.

Jeśli chodzi o poglądy Elizabeth Johnson, odwołamy się przede wszystkim do fragmentu jej książki dotyczącej Maryi – *Truly Our Sister*:

³ Należy zaznaczyć, że poglądów Elizabeth Johnson nie można w żaden sposób uogólniać i po prostu identyfikować ze „stanowiskiem teologii feministycznej”, gdyż ze względu na ogromne zróżnicowanie teologicznej myśli feministycznej poszczególne stanowiska bardziej lub mniej wchodzą w kolizję z nauczaniem Kościoła katolickiego. Owo zróżnicowanie stanowisk feministycznych w Kościele katolickim zostanie w tekście parokrotnie przywołane i szerzej omówione.

⁴ Elizabeth Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, (New York-London: Continuum, 2003), 61-64 (dalej: TOS).

A Theology of Mary in the Communion of Saints z 2003 r., w której prezentuje ona swoje najbardziej dojrzałe stanowisko w kwestii rozumienia różnicy płciowej, a także dokonuje wspomnianej krytyki papieskiego nauczania.

1. Stanowisko Elizabeth Johnson: antropologia egalitarna kontra antropologia dualistyczna

Elizabeth Johnson prezentuje swoje stanowisko odnośnie do rozumienia różnicy płciowej przede wszystkim w kontekście rozwijanej przez siebie refleksji o Maryi⁵. Zdaniem amerykańskiej teolożki, ta część tradycji mariologicznej, która przyczyniła się do deprecjonowania roli kobiet⁶, ma u swych podstaw kilka błędnych założeń. Wśród nich autorka wymienia stanowisko nazywane przez nią „dualistyczną antropologią komplementarności” i rozumie je następująco. Antropologia dualistyczna przypisuje różnicy płciowej tak ogromne znaczenie, że wynosi ją do ontologicznej podstawy, dzieląc rasę ludzką na dwa radykalnie różne typy ludzi: mężczyzn, którzy mają męską naturę, i kobiety, które mają kobiecą naturę. Teolożka przeciwstawia się takiej wizji rozumienia płciowości, dlatego że łączy się ona z przypisywaniem danej płci określonych ról, a przez to jest czynnikiem ograniczającym rozwój jednostki⁷. Ponadto autorka stwierdza, że taki prosty podział na kobiety i mężczyzn nie oddaje skomplikowanej rzeczywistości – nie bierze pod uwagę faktu istnienia osób nie pasujących do owej „normy”, takich jak homoseksualiści, biseksualiści czy interseksualiści⁸.

⁵ Ponadto zajmuje się kwestią różnicy płciowej przy okazji omawiania znaczenia męskości Jezusa. Por. Elizabeth Johnson, „The Maleness of Christ”, *Concilium*, 6 (1991); Anne Carr, Elisabeth Schüssler Fiorenza, red., *The Special Nature of Women?* (London: Concilium, 1991), 107-116.

⁶ Johnson nie uważa, że cała tradycja mariologiczna jest opresyjna wobec kobiet, jak czasem twierdzą teolożki feministyczne. Por. Marcela Althaus-Reid, Lisa Isherwood, *Controversies in Feminist Theology* (London: SCM Press, 2007), 65; Elizabeth Johnson, „The Marian Tradition and the Reality of Women”, w *Horizons on Catholic Feminist Theology*, red. Joann Wolski Conn, Walter Conn (Washington: Georgetown University Press, 1992), 89.

⁷ TOS, 48; Elizabeth Johnson, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God* (New York: Continuum, 2007), 108 (dalej: QLG).

⁸ TOS, 67-68. Johnson wyraża pozytywny stosunek do lesbijek, które domagają się szacunku dla ich życia, choć teolożka nie precyzuje, czy chodzi o szacunek należny każdemu człowiekowi, czy raczej o poszanowanie praw dla związków jednopłciowych, wydaje się, że chodzi o to drugie; zob. tamże, 11. Ponadto Johnson uważa lesbijki za pełnowartościowe kobiety i sprzeciwia się postrzeganiu ich jako „niepełnych” kobiet z tego powodu, że nie pożądamy mężczyzn; zob. tamże, 19, 52; QLG, 95.

Amerykańska teolożka stwierdza również, że dualistyczna antropologia rozumie kobietę i mężczyznę jak dwie połówki, które mają stworzyć całość. Uważa jednak, że jest to błąd, gdyż do stworzenia prawdziwej i właściwej relacji między dwiema osobami potrzebne są dwie „kompletne” istoty ludzkie w ich różnorodności i odpowiedzialności za siebie nawzajem⁹.

Według Johnson, taka dualistyczna antropologia była i nadal jest używana jako podstawa do interpretowania postaci Maryi. Wśród autorów postępujących w taki sposób autorka wymienia m.in. Jana Pawła II, tym samym sugerując, że w swym nauczaniu reprezentuje on *explicite* lub przynajmniej *implicite* przedstawione przed chwilą poglądy. Amerykańska teolożka docenia fakt, że papież z emfazą podkreśla równą godność kobiety i mężczyzny. Uważa jednak, że potencjał tego stwierdzenia zostaje unicestwiony przez prezentowany przez papieża dualizm płciowy: „Jego twórczość stale, niezmiennie czerpie z tradycyjnego spojrzenia utrzymującego, że mężczyzna i kobieta wcielają naturę ludzką na dwa radykalnie różne sposoby, co oznacza, że muszą odgrywać odmienne role społeczne”¹⁰. Takie sztywne przypisywanie przez Jana Pawła II kobietom i mężczyznom odmiennych ról jest wyjątkowo wyraźnie widoczne w kwestii ordynacji kobiet, co podkreśla również Elizabeth Johnson¹¹.

Jakie zatem stanowisko antropologiczne Elizabeth Johnson proponuje w zamian? Teolożka nazywa je „antropologią egalitarną”, która oparta jest na schemacie „różnorodności” (*multiple-term schema*), a nie na sztywnych podziałach płciowych. „Nie binarny podział na dwie ludzkie natury (...), ale różnorodność sposobów bycia człowiekiem: wielobiegunowy zestaw kombinacji podstawowych ludzkich elementów, z których seksualność jest tylko jednym. Egzystencja ludzka ma wielowymiarowy charakter. Jeśli męskość i kobiecość można wyobrazić sobie w kontekście bardziej całościowym, ich stosunek do siebie może być lepiej pomyślany”¹².

⁹ TOS, 69.

¹⁰ Tamże, 61.

¹¹ Tamże, 62; por. Jan Paweł II, *List apostolski „Ordinatio sacerdotalis”* (Watykan 1994). Jan Paweł II stoi na stanowisku, że kobiety nie mogą być ordynowane, ale nie podaje żadnych antropologicznych argumentów za takim twierdzeniem. Powołując się na przykład Chrystusa, który wybrał na apostołów (a mówiąc ściślej, do grona Dwunastu) samych tylko mężczyzn, papież stwierdza, że „postępowaniem Chrystusa nie kierowały motywy socjologiczne i kulturowe Jego epoki” (nr 2). Papież nie wyjaśnia jednak, jakie kierowały Nim powody, a zatem skąd możemy mieć pewność, że decyzja ta nie była podyktowana czynnikami kulturowymi?

¹² Johnson, „The Maleness of Christ”, 111.

Zdaniem teolożki, nie tylko płeć, ale również pochodzenie kulturowe, etniczne, klasowe, rodzinne i inne czynniki składają się na unikalną tożsamość poszczególnej jednostki. Ponadto, choć autorka twierdzi, że różnica płciowa jest istotnym składnikiem ludzkiej tożsamości, nie jest jednak czynnikiem determinującym ją¹³. Co godne podkreślenia, Johnson twierdzi nawet, że różnice klasowe, rasowe, kulturowe są bardziej znaczące niż różnice płciowe¹⁴ oraz że między poszczególnymi kobietami mogą występować większe różnice niż między jakąś konkretną kobietą a konkretnym mężczyzną¹⁵. Elizabeth Johnson – cytując słowa XIX-wiecznej działaczki na rzecz emancypacji kobiet, kwakierki Sary Grimke – zwraca uwagę również na fakt, że Jezus w swym nauczaniu ani razu nie odniósł się osobno do obowiązków kobiet lub mężczyzn, Jego przykazania w równym stopniu dotyczyły kobiet i mężczyzn, a zatem – jak pisze Grimke – „jeśli jakieś działanie mężczyzny uważane jest za dobre, jest ono równie dobre, jeśli wykonuje je kobieta”¹⁶. A zatem na podstawie nauczania Jezusa nie można przypisać kobietom i mężczyznom określonych i zarezerwowanych jedynie dla danej płci ról społecznych.

Amerykańska teolożka nie zamierza jednak całkowicie zacierać różnicy płciowej, ale – jak twierdzi – chce nadać jej właściwe proporcje. Biologiczny fakt istnienia kobiet i mężczyzn jest dla niej oczywisty i niepodważalny: „Antropologia egalitarna rozpoznaje, że chromosomy płci XX i XY z towarzyszącym im rozróżnieniem, znajdują się w każdej komórce kobiecego lub męskiego ciała oraz, że biologiczna różnica płci jest nie do zastąpienia dla zdrowia reprodukcyjnego gatunku”¹⁷.

Chcąc wyrazić poglądy Elizabeth Johnson językiem analizy feministycznej, można stwierdzić, że autorka nie podważa istnienia płci biologicz-

¹³ TOS, 47; Elizabeth Johnson, „They Have No Wine: The Compassion of Mary in the Light of Feminist Theology”, w Ermanno Tomiolo, red., *La Categoria Teologica della Compassione: Presenza e Incidenza nella Riflessione su Maria di Nazaret: atti del XV Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 4-7 ottobre 2005)*, (Rome: Marianum, 2007), 167.

¹⁴ Podobnie twierdzi m.in. Catharina Halkes – zob. Elżbieta Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 1997), 61; Grzegorz Strzelczyk – zob. tenże, „Nie ma już kobiety ani mężczyzny?” *Więź*, 603-604 (2009): 50-52; a także Uta Pohl-Patalong – zob. tamże, „Teologia feministyczna. Wprowadzenie do nauki o Trójcy Świętej”, tłum. Joanna Koleff-Pracka, *Scriptores Scholarum*, 22, nr 1 (1999): 113.

¹⁵ TOS, 52.

¹⁶ Jak podaje Johnson: Sara Grimke, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman* (New York: Lenox Hill, 1970), 3-4.

¹⁷ TOS, 52.

nej (*sex*), a nawet przypisuje jej wartość – jej poszanowanie jest konieczne do zachowania zdrowia gatunku, to zaś, co podlega kształtowaniu, to kulturowa interpretacja płciowości (*gender*) i łączone z nią role społeczne. Wydaje się również, że Johnson, z jednej strony, odrzuca dualizm płciowy – na poziomie płci kulturowej (*gender*), z drugiej zaś, opowiada się za nim – na poziomie płci biologicznej (*sex*).

Rozwijając swą egalitarną antropologię, Elizabeth Johnson odwołuje się do Księgi Rodzaju, która przedstawia kobietę i mężczyznę stworzonych na obraz Boga. Powołując się na innych badaczy, podkreśla, że w tym miejscu Biblii nie ma mowy o podziale na komplementarne właściwości kobiece i męskie, ale człowiek – bez określenia płci – jest obrazem Boga¹⁸. To stwierdzenie jest dla teolożki okazją, by – mimo zróżnicowania, jakie występuje między poszczególnymi ludźmi na poziomie płci, rasy, klasy itd. – podkreślić wspólne pochodzenie i doświadczenie wszystkich ludzi zjednoczonych ze sobą na najgłębszym poziomie istnienia – w człowieczeństwie. Jak podkreśla Johnson, wszyscy ludzie tworzą jedną rasę ludzką¹⁹.

2. Znaczenie różnicy płciowej według Jana Pawła II

Spróbujmy teraz w bardzo syntetyczny i wybiórczy sposób – bo odnoszący się do zagadnienia różnicy płciowej przez pryzmat poglądów Elizabeth Johnson – przedstawić stanowisko Jana Pawła II. Amerykańska teolożka klasyfikuje nauczanie papieża jako wyraz antropologii dualistycznej, rozdzielającej rasę ludzką na dwie natury – męską i kobiecą. Należy jednak od razu stwierdzić, że przypisywanie takich poglądów Janowi Pawłowi II jest mocno przesadzone, o ile nie całkowicie chybione. Z drugiej strony warto podkreślić, że pisząc bezpośrednio o nauczaniu papieża, autorka nie przypisuje mu aż tak radykalnych opinii. Stwierdza jedynie, że według Jana Pawła II „mężczyzna i kobieta wcielają naturę ludzką na dwa radykalnie różne sposoby”, co można uznać za właściwe odbicie papieskiego rozumienia różnicy płciowej²⁰. Spróbujmy teraz odnieść się do tekstów papieskich, w których przedstawia on wprost swoje rozumienie różnicy płciowej.

¹⁸ Tamże, 51.

¹⁹ Tamże, 51-52.

²⁰ Por. na przykład: „Stworzenie człowieka jest to stworzenie owej jedności dwojga, przy czym jedność oznacza przede wszystkim tożsamość natury = człowieczeństwa, dwoistość natomiast oznacza wszystko to, czym na gruncie tożsamości człowieczeństwa okazuje się męskość i kobiecość stworzonego człowieka”; Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 1986), 37 (dalej: MiN).

Cykl katechez zawarty w tomie *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* papież rozpoczyna od odczytania opisu (opisów) stworzenia człowieka. Papież podkreśla fakt, że oboje – kobieta i mężczyzna – są obrazem Boga: „Rdz 1,27 stwierdza, iż ta zasadnicza prawda o człowieku odnosi się zarówno do mężczyzny jak i do kobiety: »na obraz Boga go stworzył – stworzył mężczyznę i niewiastę«”. W przypisie zaś zostaje wyjaśnione, że: „Tekst oryginalny opiewa: Bóg stworzył, człowieka (*ha-adam*), na swój obraz go stworzył, na obraz Boga stworzył go, mężczyznę (*zakar*) i kobietą (*uneqebah*) stworzył ich (Rdz 1,27)”²¹. A zatem również Jan Paweł II należy do owych badaczy – o których pisze amerykańska teolożka, choć nie wspomina wśród nich o papieżu – którzy podkreślają, że stworzenie na obraz Boży odnosi się w Piśmie Świętym do człowieka bez rozróżnienia płci. Elizabeth Johnson, choć docenia głoszoną przez papieża równą godność kobiety i mężczyzny stworzonych na obraz Boga, nie ma jednak – jak się wydaje – pełnej świadomości tego, jak głęboko owa godność jest zakorzeniona we wspólnym człowieczeństwie. Z pewnością wynika to z tego, że Johnson w przedstawianiu poglądów papieża nie odnosi się do katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, a jedynie do Listu apostolskiego *Mulieris dignitatem*.

Interpretacja drugiego opisu stworzenia człowieka (Rdz 2) – w omawianym cyklu katechez – daje nam pełniejszy obraz rozumienia człowieczeństwa jako obrazu Boga, które jest udziałem w równej mierze kobiety i mężczyzny. Papież po raz kolejny odnosząc się do oryginalnego tekstu, wyjaśnia: „Tego pierwszego człowieka Biblia nazywa właśnie »człowiekiem« (*adam*), lecz od chwili stworzenia pierwszej kobiety zaczyna go nazywać mężczyzną: »is« w relacji do »issa« (*kobiety*)”²² i wyciąga z tego wnioski, pod którymi – jak się wydaje – śmiało mógłby podpisać się zwolennik antropologii egalitarnej. Papież stwierdza, że słowa o samotności człowieka dotyczą zatem nie tylko mężczyzny, ale i kobiety: „Opis drugi (...) pozwala nam skoncentrować się na tym fakcie, że człowiek »jest sam«, jako na podstawowym problemie antropologicznym wcześniejszym niż to, że człowiek ów jest jako człowiek – mężczyzną i kobietą”²³. Następnie papież przypisuje owemu pierwszemu człowiekowi (*adam*) samoświadomość i wolną wolę, a także panowanie nad ziemią²⁴.

O wspólnym panowaniu nad ziemią kobiet i mężczyzn papież wprost pisze również w liście *Mulieris Dignitatem*: „Stwórca powierza »panowanie« nad ziemią rodzajowi ludzkiemu, wszystkim ludziom, wszystkim męż-

²¹ Tamże, 13.

²² Tamże, 16.

²³ Tamże, 24.

²⁴ Tamże, 23-32.

czyznom i wszystkim kobietom, którzy swą godność i powołanie czerpią ze wspólnego »początku«²⁵. Czy te słowa papieża można by zatem interpretować jako przełamanie pewnych stereotypów płciowych – zarzucanych mu przez Johnson – dotyczących ograniczenia roli kobiety do sfery prywatnej (rodzenie i wychowywanie dzieci), zaś mężczyzn do sfery publicznej (panowanie)? Niekoniecznie, gdyż w *Liście do kobiet* papież łączy »geniusz kobiety«²⁶ właśnie ze sferą prywatną, pisze następująco: »Społeczeństwo najwięcej zawdzięcza »geniuszowi kobiety«²⁷ właśnie w tym wymiarze, który bardzo często urzeczywistnia się bez rozgłosu, w codziennych relacjach międzyosobowych, a szczególnie w życiu rodzinnym«²⁸. Ponadto należy podkreślić, że Jan Paweł II uznaje macierzyństwo za podstawowe powołanie kobiety i podstawowy element odróżniający ją od mężczyzny²⁹. Tym samym łączy jej aktywność bardziej jednak ze sferą prywatną. Wynika to z faktu, że macierzyństwo wymaga od kobiety przynajmniej czasowego wycofania się w sferę domową, przerwę w pracy czy innej aktywności społecznej. Ojcostwo nie musi łączyć się z rezygnacją z aktywności społecznej.

Można zatem śmiało stwierdzić, że papież podtrzymuje stereotypowe czy utrwalone w kulturze rozumienie miejsca kobiety²⁸. A zatem wydaje się słuszne, że Elizabeth Johnson mówi o dualizmie płciowym (*gender dualism*) Jana Pawła II rozumianym jako przypisywanie kobietom i mężczyznom oddzielnych ról społecznych²⁹.

Bardzo istotne w ukazywaniu wspólnego człowieczeństwa kobiety i mężczyzny jest podkreślenie, że posiadanie/doświadczenie ciała – a zatem cielesność – jest czymś bardziej fundamentalnym niż płeć. Jan Paweł II wyraża to następująco: »Fakt, że człowiek »jest ciałem«, wchodzi w strukturę osobowego podmiotu w znaczeniu bardziej podstawowym niż fakt, że jest on w swej somatycznej konstrukcji, jako człowiek, mężczyzną lub kobietą«³⁰. Nie sposób nie dostrzec tu zgodności między tym, co pisze

²⁵ Jan Paweł II, *List „Mulieris Dignitatem”* (Watykan 1986), nr 6, por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Watykan 1992), nr 373.

²⁶ Jan Paweł II, *List do kobiet* (Watykan 1995), nr 12.

²⁷ Por. MiN, 85. Analogicznie papież postrzega ciało mężczyzny – jako stworzone do ojcostwa.

²⁸ Por. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami*, 63. Kwestia, czy postrzeganie kobiet głównie przez pryzmat macierzyństwa jest opresyjne dla kobiet oraz czy jest jedynie kwestią określonej kultury, domagałaby się pogłębionej refleksji, na którą nie możemy sobie w tym miejscu pozwolić. Ponadto w tym kontekście można również stawiać pytanie, czy takie wzorce kulturowe nie wynikają z natury.

²⁹ TOS, 61.

³⁰ MiN, 33

Elizabeth Johnson o wspólnym cielesnym doświadczeniu ludzi: potrzebie powietrza, wody, pokarmu i snu do przeżycia, potrzebie bycia w relacji z drugim człowiekiem (opisane przez papieża za pomocą kategorii pierwotnej samotności), aż w końcu nieuniknioności śmierci³¹.

Można zatem stwierdzić, że stanowisko Elizabeth Johnson jest absolutnie zgodne z nauczaniem papieża w kwestii uprzedniości cielesności przed płciowością, bycia człowiekiem przed byciem kobietą czy mężczyzną, a stwierdzenie, że wszyscy ludzie tworzą jedną rasę ludzką mogłoby być przypisane również Janowi Pawłowi II. Warto również nadmienić, że chociaż papież wielokrotnie mówi o komplementarności kobiety i mężczyzny³², nie wydaje się, by można było przypisać mu ideę rozumienia kobiety i mężczyzny jako dwóch dopełniających się połówek. Nieco światła rzuca na to zagadnienie *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który wypowiada się w następujący sposób na temat komplementarności kobiety i mężczyzny: „Mężczyzna i kobieta są stworzeni »jedno dla drugiego«: Bóg nie stworzył ich »jako części« i »niekompletnych«. Bóg stworzył ich do wspólnoty osób, w której jedno może być »pomocą« dla drugiego, ponieważ są równocześnie równi jako osoby (»kość z moich kości... «) i uzupełniają się jako mężczyzna i kobieta³³». Warto nadmienić, że nie tylko teolożki feministyczne widzą zagrożenie w przesadnym podkreślaniu wzajemnego dopełniania się kobiety i mężczyzny. Uwagę na niebezpieczeństwo skrajnego rozumienia komplementarności kobiety i mężczyzny – a więc rozumienia ich jako dwóch połówek jednej całości – zwraca się również przy okazji dyskusji nad bezżeństwem (celibatem). Twierdzi się przy tym, że gdyby prawdą było, iż kobieta musi być dopełniona przez mężczyznę i na odwrót, celibat i dziewictwo nie powinny mieć miejsca w Kościele³⁴.

W kontekście podjętej przez nas próby podważenia tezy Elizabeth Johnson utrzymującej, że Jan Paweł II prezentuje antropologię dualistyczną, warto również zwrócić uwagę na jeszcze jeden dokument papieski. W Liście apostolskim *Ordinatio sacerdotalis* Jan Paweł II, powołując się na Deklarację *Inter insigniores*, nie powtarza, choć czyni tak w przypadku innych argumentów, stwierdzenia o konieczności naturalnego podobieństwa ordynowanego do Chrystusa, które polega na posiadaniu tej samej płci. Jest to o tyle istotne, że taka wypowiedź dokumentu była krytykowana – głównie przez teolożki feministyczne – za podważanie tradycji teologicznej, któ-

³¹ TOS, 49-50.

³² Zob. Jan Paweł II, *List „Mulieris Dignitatem”*, nr 25; MiN, 42.

³³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 372.

³⁴ Por. Kamil Glombik, „Hierarchiczność czy komplementarność? Teologiczna interpretacja relacji charyzmatów dziewictwa i małżeństwa”, *Teologia i moralność*, t. 4 (2008): 60-79.

ra uznała płeć Jezusa jako nieistotną dla dzieła zbawienia³⁵: zasada Ojców Kościoła mówiąca, że co nie zostało przyjęte, nie zostało odkupione oraz wiara w odkupienie (również) kobiet musi ostatecznie prowadzić do wniosku, że męskość Chrystusa nie ma znaczenia w kwestii zbawienia³⁶. Czy zatem Jan Paweł II przez pominięcie argumentu o naturalnym podobieństwie uznaje, że męskość Chrystusa nie ma znaczenia dla zbawienia, a tym samym łagodzi „dualizm płciowy”? Trudno to jednoznacznie stwierdzić, gdyż z drugiej strony stoi mocno na stanowisku, że święcenie kobiet jest niedopuszczalne i wyznacza tym samym nieprzekraczalną granicę między kobietami i mężczyznami, przynajmniej w kwestii ordynacji.

Wydaje się zatem, że Jan Paweł II nie dokonuje tak radykalnego podziału między kobietą i mężczyzną, jak chciałaby to widzieć Elizabeth Johnson. Jednak – w przeciwieństwie do amerykańskiej teolożki – papież zdecydowanie opowiada się za komplementarnością kobiety i mężczyzny oraz uważa różnicę płciową za najgłębszą pośród różnic zachodzących między ludźmi, a także postrzega ją jako chcianą przez Boga i ofiarowaną człowiekowi jako dar. Papież stwierdza, że ciało ludzkie „w swej normalnej konstrukcji zawsze nosi w sobie znamiona płci, jest z natury męskie i kobiece”³⁷, a zatem – choć osoby interseksualne rzeczywiście istnieją – interseksualność należy traktować jako zaburzenie.

Idea komplementarności kobiety i mężczyzny uniemożliwia również uznanie homoseksualizmu jako dobrego czy dopuszczalnego³⁸, tak jak sugeruje to amerykańska teolożka. Należy zatem jasno stwierdzić, że w tym miejscu papieskie nauczanie i stanowisko Elizabeth Johnson zdecydowanie rozchodzą się. Choć oboje podkreślają równą godność kobiety i mężczyzny, a płeć sytuują na fundamencie wspólnego człowieczeństwa, różnica płciowa ma dla Jana Pawła II zdecydowanie większą rangę niż dla Elizabeth Johnson.

³⁵ Elizabeth Carroll, „Women and ministry”, *Theological Studies*, 36, nr 4 (1975): 685; Agnes Cunningham, „The Ministry of Women in the Church”, *Review for Religious*, nr 28 (1969): 138.

³⁶ Oczywiście możemy również przyjąć antropologię, która dominowała przez wieki w teologii: kobieta jest niedokończonym mężczyzną, a zatem męskość obejmuje również kobiecość, dlatego tylko mężczyzna mógł zbawić kobietę, nie na odwrót. Ta antropologia była również dominującym argumentem na rzecz wyświęcania jedynie mężczyzn. Por. Rosemary Radford Ruether, *To Change the World: Christology and Cultural Criticism* (New York: Crossroad Publisher, 1981), 45.

³⁷ MiN, 33.

³⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *List „Homoseksualitatis problema”* (Watykan 1986), nr 6-7.

3. Różnica płciowa w ujęciu Elizabeth Johnson z punktu widzenia teologii feministycznej

Stanowisko Elizabeth Johnson jest jednak problematyczne nie tylko z punktu widzenia pełnej zgodności z nauczaniem Kościoła, ale również z punktu widzenia samych postulatów teologii feministycznej, której programem jest walka na rzecz wyzwolenia kobiet. Kogo jednak zamierza bronić teologia feministyczna, gdy kategoria kobiet ulega rozmyciu, jej granice nie są do końca jasne – np., gdy mamy do czynienia z osobą interseksualną czy transseksualną? Jak w ogóle mówić o prawach kobiet, skoro bycie kobietą jest jedynie jedną z wielu składowych ludzkiej tożsamości? Można by przychylić się zatem do krytyki Elizabeth Johnson podjętej przez Nancy Dallavalle w jej artykule *Neither Idolatry nor Iconoclasm: A Critical Essentialism for Catholic Feminist Theology*. Twierdzi ona, że skoro Johnson chce budować teologię opartą na doświadczeniu kobiet – czyli teologię feministyczną – powinna uznać, że różnica płciowa ma zasadnicze znaczenie dla ludzkiej tożsamości³⁹. Choć w istocie takie rozwiązanie nadawałoby większą spójność myśli feministycznej, warto uświadomić sobie, że do samego tworzenia teologii feministycznej nie jest konieczne uznanie, że różnica płciowa jest najważniejszym wyznacznikiem ludzkiej tożsamości. Dowodem na to jest istnienie i rozwój takich teologii wyzwolenia, które nie bazują na ścisłych podziałach (np. teologia niepełnosprawności, w której podkreśla się umowność granicy między osobami pełnosprawnymi i dotkniętymi niepełnosprawnością) czy na podziałach dość łatwo pokonywanych – np. bogaty/biedny (teologia wyzwolenia *sensu stricto*). Nie ulega jednak wątpliwości, że kategoria kobiet – bardziej lub mniej ścisła – musi zostać zachowana, aby mówienie o teologii wyzwolenia kobiet było nadal sensowne⁴⁰.

Krytykę rozumienia różnicy płciowej przez Elizabeth Johnson, w podobnym duchu jako Dallavalle, podjęła również Mary Aquin O'Neill, choć dokonała jej na gruncie chrystologii, a nie metodologii (jak czyniła do Dallavalle). O'Neill zarzuca Johnson, że męskość Chrystusa jako zbawiciela nie ma dla niej znaczenia, przez co nabiera On cech androginicznych (łączy w sobie cechy kobiece i męskie) i w rezultacie nie potrzebuje kobiety⁴¹.

³⁹ Nancy Dallavalle, „Neither Idolatry nor Iconoclasm: A Critical Essentialism for Catholic Feminist Theology”, *Horizons*, 25, nr 1 (1998): 30-36.

⁴⁰ Por. Anna Maliszewska, „Feminizm a postmodernizm. Czy teologia feministyczna ma przyszłość? Zarys problematyki”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 45, nr 1 (2012): 84-93.

⁴¹ Mary Aquin O'Neill, „The Nature of Women and the Method of Theology”, *Theological Studies*, nr 56 (1995): 734.

O'Neill odczytuje jednak niewłaściwie koncepcję Johnson. Stwierdzenie, że różnica płciowa jest jednym z czynników składających się na indywidualną tożsamość konkretnego człowieka, nie musi oznaczać, że jest nieistotna. Przeciwnie, Johnson uważa za bardzo istotne wszystkie (w tym płeć) elementy konstytuujące tożsamość człowieka.⁴²

O'Neill, dążąc zatem do dowartościowania męskości Chrystusa, przyjmuje antropologię „podwójnej natury” i przekracza granice ortodoksji, twierdząc, że Chrystus, będąc mężczyzną (mając męską naturę), „nie mógł zbawić całej ludzkości”⁴³. Twierdzi również, że Chrystus-mężczyzna w swym dziele potrzebował kobiecego dopełnienia, które O'Neill upatruje w Maryi – (współ)odkupicielce. Taka dualistyczna antropologia doprowadza ją do wniosku o konieczności święceń kapłańskich kobiet nie tylko z powodu sprawiedliwości wobec nich, ale dlatego, że są one konieczne, by Kościół mógł być w pełni sakramentem zbawienia⁴⁴. Na przykładzie stanowiska O'Neill widać zatem jasno, że tak skrajnie pojęta dualistyczna antropologia podważa podstawowe prawdy wiary (powszechność dzieła zbawczego Chrystusa oraz skuteczność Kościoła w szafowaniu zbawieniem ofiarowanym w Chrystusie).

Oprócz krytyki poglądów Elizabeth Johnson za niedocenywanie znaczenia różnicy płciowej, można zarzucić jej również pewną niekonsekwencję. Jak pisaliśmy wcześniej, autorka, z jednej strony, podważa prosty dwupodział na kobiety i mężczyzn. Ponadto sprzeciwia się stereotypowemu patrzeniu na kobiety i mężczyzn oraz przypisywaniu im określonych sposobów myślenia, działania czy odczuwania. Czasem zaś łągodzi stereotypy przez łączenie ich z widzeniem pewnych zagadnień w sposób zupełnie niestereotypowy⁴⁵. Z drugiej jednak strony, można spotkać w jej twórczości

⁴² To, jak istotne jest dla Johnson podkreślanie konkretnej egzystencji ludzkiej, wraz z wszystkimi elementami, które się na nią składają, jasno widać na podstawie tego, z jaką dokładnością odtwarza postać historycznej Maryi. Ponadto przy odtwarzaniu historycznej sytuacji matki Jezusa płeć Maryi ma dla Elizabeth Johnson szczególne znaczenie; TOS, 139-140.

⁴³ O'Neill, „The Nature of Women and the Method of Theology”, 735.

⁴⁴ Tamże, „The Mystery of Being Human Together: Anthropology”, w Catherine LaCugna, red., *Freeing Theology: the essentials of theology in feminist perspective* (San Francisco 1993), 155.

⁴⁵ Jako przykład można podać to, w jaki sposób Johnson przedstawia macierzyństwo. Dla amerykańskiej teolożki matka jest jednocześnie troskliwa, czuła, miłosierna, obdarzająca bezwarunkową akceptacją – stereotypowy obraz macierzyństwa – Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1993), 178-179, ale również kimś, „kto posuwa się do okropnych czynów, aby chronić swoje dzieci” – niestereotypowy obraz macierzyństwa – tamże, 180; zob. także TOS, 33-34.

odwołania do osiągnięć feminizmu różnicy (chodzi tu o posiłkowanie się etyką troski), któremu bliskie jest stereotypowe i esencjonalistyczne myślenie o kobiecości czy męskości. Można zatem stwierdzić, że teolożka w swobodny i dość niekonsekwentny sposób czerpie z osiągnięć różnych – często przeciwstawnych sobie w kwestii rozumienia różnicy płciowej – kierunków feministycznych.

4. Antropologia pojedyncza czy podwójna?

Spróbujmy teraz wyciągnąć wnioski z tego, co zostało do tej pory powiedziane. Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, niepodważalne wydaje się stwierdzenie, że istnieje tylko jedna natura ludzka, a nie dwie natury – męska i kobieca. Wszyscy – kobiety i mężczyźni – dzielą wspólne człowieczeństwo, wspólny los przeżywany w ciele. Ludzie podlegają jednocześnie zróżnicowaniu pod względem wielu cech: rasy, pochodzenia etnicznego, płci, orientacji seksualnej, posiadanych sprawności, intelektu itd. Jakie miejsce znajduje wśród nich płciowość człowieka? Czy jest po prostu jedną z wielu różnic, czy może jest różnicą najsilniejszą albo w jakiś sposób wyjątkową? Czy podział kobieta – mężczyzna oddaje całą prawdę o ludzkiej płciowości?

Odpowiadając na to pytanie, Elizabeth Johnson odwołuje się do prostej obserwacji świata i stwierdza, że skoro w świecie występują osoby interseksualne prosty podział na kobiety i mężczyzn się nie sprawdza. Rzeczywiście, aby opisać faktyczny stan świata, potrzeba wprowadzić kategorię obojnactwa (zarówno w świecie ludzi jak i nie-ludzi). Czy jednak można z faktu istnienia czegoś w przyrodzie wyprowadzać prosty wniosek, że sytuacja taka jest dobra i chciana przez Stwórcę? Przyjęcie takiego stanowiska to z jednej strony zanegowanie prawdy o grzechu, który dotknął świat naturalny, a z drugiej prawdy o stworzeniu, które nie jest doskonałe jak jego Stwórca.

Jeśli chodzi o odpowiedź na pytanie, czy binarny podział na kobiety i mężczyzn jest właściwy, Jan Paweł II opiera się na świadectwie Pisma Świętego. Można by jednak i tu zastosować argument przytoczony przed chwilą, a mianowicie: Czy opis z Księgi Rodzaju mówiący o stworzeniu kobiety i mężczyzny nie jest po prostu zwykłą obserwacją świata dokonaną przez autora biblijnego, który właśnie w taki – nieco uproszczony – sposób postrzegał płciowość człowieka? Dziś wiemy zaś, że na świecie istnieją nie tylko kobiety i mężczyźni, ale również osoby interseksualne. Czy zatem nie powinniśmy zweryfikować tych poglądów i twierdzić, że Bóg zaplanował również „trzecią płć”? Rzeczywiście stanowisko takie mogłoby być przekonujące, gdyby nie fakt – na który na początku swych katechez zwraca uwa-

gę Jan Paweł II – że Chrystus w dyskusji z faryzeuszami (por. Mt 19,3-8; Mk 10,2-9) przytacza w skrócie opis stworzenia kobiety i mężczyzny z Księgi Rodzaju, a następnie nadaje faktowi łączenia się kobiety i mężczyzny (por. Rdz 2,24) normatywne znaczenie: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 16,19). Chrystus potwierdza zatem, że wolą Boga było stworzenie człowieka jako kobiety i mężczyzny oraz powołanie ich do bycia „jednym ciałem”.

Wróćmy teraz do pytania, czy różnica płciowa jest najmocniejszą różnicą występującą wśród ludzi. Elizabeth Johnson twierdzi, że między poszczególnymi kobietami mogą występować większe różnice niż między konkretną kobietą a konkretnym mężczyzną. Trudno jednoznacznie odnieść się do tak ogólnego stwierdzenia, bo należałoby zapytać, o jakiego typu różnice chodzi. W budowie fizycznej, sposobie myślenia, odczuwania czy działania? Można chyba jednak zaryzykować stwierdzenie, że czasem możliwe jest większe podobieństwo danej kobiety i danego mężczyzny, w każdej z wymienionych sfer, niż podobieństwo między jakimiś dwiema kobietami. Czy jednak wynika z tego, że różnica płciowa jest po prostu jedną z wielu różnic występujących między ludźmi? Z pewnością nie, ponieważ tylko dzięki owej różnicy na świat może przyjść nowy człowiek. Tylko płciowość dopełnia się wzajemnie – przynajmniej na poziomie biologicznym – w taki sposób, że z miłości dwojga rodzi się trzeci. Różnica płciowa jest zatem zupełnie szczególną różnicą występującą wśród ludzi, choć nie musi być różnicą największą.

Jako kwestię otwartą pozostawmy w tym miejscu pytanie o rozumienie wzajemnego dopełniania się kobiety i mężczyzny na innych poziomach ich człowieczeństwa, a także o to, na czym ostatecznie polega specyfika kobiety czy mężczyzny. Zaznaczmy jednak, że przy próbie wyjaśnienia komplementarności kobiety i mężczyzny warto pamiętać, że istnieje zasadnicza jedność osoby ludzkiej w jej różnych wymiarach: cielesnym, psychicznym, umysłowym, duchowym itd., czy mówiąc inaczej: wzajemne przenikanie się poszczególnych sfer w człowieku i ich współzależność. A zatem, skoro w ciele kobiety i mężczyzny tkwią pewne cechy, z pewnością przełożą się one również na ich psychikę czy duchowość. Niebezpieczne wydaje się tu jednak wyciąganie daleko idących wniosków, a jeszcze bardziej podejście deterministyczne do płciowości, na które zwraca uwagę Elizabeth Johnson. Płeć nie determinuje całkowicie człowieka, ale niesie ze sobą pewne możliwości i ograniczenia, które – dodajmy za przedstawicielkami nowego feminizmu – mogą, a nawet powinny, być czasem pokonywane⁴⁶. Wydaje się, że

⁴⁶ Michele Schumacher, „Przedmowa do wydania polskiego”, w: *taż*, red., *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. Michał Romanek (Warszawa: Centrum myśli Jana Pawła II, 2008), 13-15.

wiele światła w kwestii właściwego rozumienia różnicy płciowej mogą rzucić wyniki nauk szczegółowych, takich jak biologia czy psychologia, które badają różnicę płci z różnych punktów widzenia. Pokazują one, że – np. od strony biologicznej – męskość i kobiecość nie są dwiema oddzielnymi rzeczywistościami, ale znajdują się jakby na jednej osi. Wskazuje się m.in., że estrogeny, nazywane hormonami żeńskimi, niezbędne są również w ciele mężczyzny, podobnie jak męski hormon, testosteron, produkowany jest również w organizmie kobiety. Czy można zatem mówić w tym przypadku o dualizmie płciowym? Wydaje się, że nie jest to najlepsze określenie, by oddać różnicę płciową między kobietą i mężczyzną.

* * *

Biorąc pod uwagę współczesny kontekst, wyważona kościelna naracja o różnicy płciowej jest niezwykle trudna. Z jednej strony, grozi nam spłycenie owej różnicy, z drugiej – jej przeakcentowanie. Pierwsze stanowisko w skrajnej sytuacji może prowadzić do postawy charakterystycznej dla feminizmu III fali: płeć jest performatywna, nie istnieją żadne jasne podziały w sferze płciowej, a jeśli istnieją, nie mają większego znaczenia. Drugie stanowisko może doprowadzić do antropologii podporządkowującej człowieka jego płci, która zapomina, że każdy człowiek jest unikalną i wolną jednostką oraz że – jak wyraził to o. Ermes Maria Ronchi podczas rekolekcji dla papieża i kurii rzymskiej – „Duch Święty rozdziela swoje dary, nie zważając na płeć poszczególnych osób”⁴⁷.

129

Bibliografia:

Johnson Elizabeth. „The Maleness of Christ”. W *The Special Nature of Women?* redakcja Anne Carr, Elisabeth Schüssler Fiorenza, 107-116. London: Concilium 1991.

Johnson Elizabeth. „The Marian Tradition and the Reality of Women”. W *Horizons on Catholic Feminist Theology*, redakcja Joann Wolski Conn, Walter Conn, 85-107. Washington: Georgetown University Press, 1992.

⁴⁷ „Duch Święty rozdziela swoje dary, nie zważając na płeć”, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4054,duch-swiety-rozdziela-swoje-dary-nie-zwazajac-na-plec.html>.

Johnson Elizabeth, „They Have No Wine: The Compassion of Mary in the Light of Feminist Theology”. W *La Categoria Teologica della Compassione: Presenza e Incidenza nella Riflessione su Maria di Nazaret: atti del XV Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 4-7 ottobre 2005)*, redakcja Ermanno Tomiolo, 161-175. Rome: Marianum, 2007.

Johnson Elizabeth. *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York-London: Continuum, 2003.

Johnson Elizabeth. *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*. New York: Continuum, 2007.

Johnson Elizabeth. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 1993.

* * *

Jan Paweł II. *List do kobiet*. Watykan 1995.

Jan Paweł II. *List „Mulieris Dignitatem”*. Watykan 1986.

Jan Paweł II. *List „Ordinatio sacerdotalis”*. Watykan 1994.

Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Watykan 1986.

Katechizm Kościoła Katolickiego. Watykan 1992.

Kongregacja Nauki Wiary, *List „Homoseksualitatis problema”*. Watykan 1986.

* * *

Adamiak Elżbieta. *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Catharine Halkes*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1997.

Althaus-Reid Marcela, Isherwood Lisa. *Controversies in Feminist Theology*. London: SCM Press, 2007.

Carroll Elizabeth. „Women and ministry”. *Theological Studies*, 36, nr 4 (1975): 660-687.

Cunningham Agnes. „The Ministry of Women in the Church”. *Review for Religious*, nr 28 (1969): 124-141.

Dallavalle Nancy. „Neither Idolatry nor Iconoclasm: A Critical Essentialism for Catholic Feminist Theology”. *Horizons*, 25, nr 1 (1998): 30-36.

Glombik Kamil. „Hierarchiczność czy komplementarność? Teologiczna interpretacja relacji charyzmatów dziewictwa i małżeństwa”. *Teologia i moralność*, t. 4 (2008): 60-79.

Maliszewska Anna. „Feminizm a postmodernizm. Czy teologia feministyczna ma przyszłość? Zarys problematyki”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 45, nr 1 (2012): 84-93.

O'Neill Mary Aquin. „The Nature of Women and the Method of Theology”. *Theological Studies*, 56 (1995): 730-742.

Pius XI. *Encyklika „Casti connubi”*. Watykan, 1930.

Pohl-Patalong Uta. „Teologia feministyczna. Wprowadzenie do nauki o Trójcy Świętej”. Tłumaczenie Joanna Koleff-Pracka. *Scriptores Scholaram*, nr 1 (1999): 108-114.

Ruether Rosemary Radford. *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*. New York: Crossroad Publisher, 1981.

Schumacher Michele, redakcja, *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*. Tłumaczenie Michał Romanek. Warszawa: Centrum myśli Jana Pawła II, 2008.

Strzelczyk Grzegorz. „Nie ma już kobiety ani mężczyzny?” *Więź*, nr 603-604 (2009): 44-52.

Różnica płciowa w ujęciu Elizabeth A. Johnson i Jana Pawła II. Porównanie i próba uzgodnienia stanowisk

STRESZCZENIE

Teologia feministyczna postrzegana jest przez wielu jako kierunek nieortodoksyjny. Bardzo często zarzuty te znajdują pełne uzasadnienie w twórczości poszczególnych teologów, jednak czasem stają się odgórną tezą, która nie jest w żaden sposób weryfikowana. Niniejszy tekst chce wykazać, na ile teza ta jest prawdziwa w przypadku poglądów Elizabeth A. Johnson odnośnie do różnicy płciowej. Warto podkreślić, że sama teologka w swojej twórczości odnosi się krytycznie do nauczania Jana Pawła II na temat różnicy płci. Przyjmując za punkt wyjścia ową krytykę, autor artykułu zestawia opinię Johnson, odnośnie do rozumienia podziału płciowego, i nauczanie Jana Pawła II, aby zobaczyć, czy rzeczywiście są one całkowicie rozbieżne i czy krytyka teologki jest w pełni uzasadniona, biorąc pod uwagę jej poglądy.

W wyniku przeprowadzonych badań, autor artykułu wykazuje wspólne fundamenty myśli E. Johnson i Jana Pawła II, nie pomijając przy tym różnic. Celem artykułu jest próba zaproponowania takiego rozumienia różnicy płciowej, która opiera się na nauczaniu Jana Pawła II i jest w pełni zgodna z magisterium, ale jednocześnie zainspirowana jest intuicjami teologicznymi Elizabeth Johnson i uwzględnia dokonania myśli feministyczno-teologicznej w tej kwestii. Z tego powodu ukazane są poglądy Johnson w szerszej perspektywie feministycznej oraz przedstawiona jest krytyka jej rozumienia różnicy płciowej przez inne autorki feministyczne.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Elizabeth Johnson, teologia feministyczna, różnica płciowa

Gender difference in terms of Elizabeth A. Johnson and John Paul II. Comparison and an attempt to reconcile the positions

SUMMARY

Feminist theology is seen by many as an unorthodox trend. Very often these allegations are fully justified in the works of individual female theologians, but sometimes the allegations take top-down unverified assumptions. The text wants to show how this

thesis is true in the case of Elizabeth A. Johnson's views on gender difference. It is worth noting that the same theologian is in her work critical to the teaching of John Paul II on gender. Taking her criticism as a starting point, the opinion of E. Johnson concerning the understanding of the gender difference and the teaching of John Paul II are compared, to see if they are in fact quite divergent and whether, taking into account her views, the theologian's criticism is fully justified.

As a result of the research, the article will identify common foundations of E. Johnson's and Pope John Paul's II thought, while not ignoring the differences. The ultimate goal is an attempt to propose such an understanding of the sexual difference which is based on the teachings of John Paul II and is fully compatible with the magisterium, but at the same time is inspired by theological intuitions of Elizabeth Johnson and includes the achievements of the feminist theological thought on this issue. For this reason, the views of Johnson will be shown in a broader feminist perspective and a criticism of her understanding of sexual difference by other feminist authors will be discussed.

Keywords: John Paul II, Elisabeth Johnson, feminist theology, gender difference

